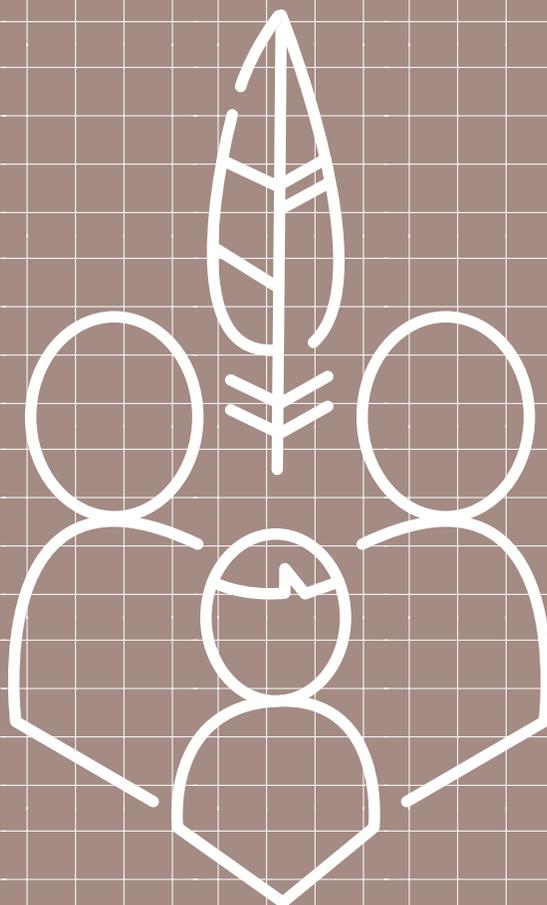


DÉCEMBRE 2021



# RAPPORT SUR LES BESOINS DES FAMILLES AUTOCHTONES LGBTQ2+

Dans le cadre du projet « La diversité familiale : création d'un réseau régional et intersectionnel »  
**Programme Fonds pour le développement des capacités communautaires LGBTQ2**  
**Ministère des Femmes et de l'Égalité des genres Canada**



Femmes et Égalité  
des genres Canada Women and Gender  
Equality Canada

**Rédaction**

Elizabeth Diane Labelle, coordinatrice des services aux membres autochtones, CF-LGBT+  
Ash Paré, Consultant en inclusion, CF-LGBT+/Administrataire à Espace LGBTQ+

**Traduction**

Xieyu Xiong

**Coordination**

Mona Greenbaum. Directrice générale, CF-LGBT+

**Graphisme**

Samuel Alexis Communications

Coalition des familles LGBT+ (CF-LGBT+)

201-3155 Hochelaga

Montréal, QC

H1W 1G4

514-878-7600

[info@famillesLGBT.org](mailto:info@famillesLGBT.org)

[www.famillesLGBT.org](http://www.famillesLGBT.org)

© Coalition des familles LGBT+, 2022

# TABLE DES MATIÈRES

<b>1. Introduction</b>	<b>5</b>
1.1. La peur et la honte : « l'hétérosexualisation » des peuples autochtones au Canada .....	5
1.2. Lois .....	5
1.3. Pensionnats autochtones .....	6
<b>2. Structure et composition des familles autochtone</b> .....	<b>9</b>
<b>3. Exclusion</b> .....	<b>10</b>
<b>4. Méthodologie</b> .....	<b>11</b>
<b>5. Participant·e·s</b> .....	<b>12</b>
<b>6. Observations</b> .....	<b>14</b>
<b>7. Conclusion</b> .....	<b>16</b>
<b>8. Recommandations</b> .....	<b>17</b>
<b>9. Questionnaire pour les familles autochtones LGBTQ2+</b> .....	<b>19</b>
<b>10. Références</b> .....	<b>21</b>

# INTRODUCTION

**« L'IDENTITÉ BISPIRITUELLE REFLÈTE LE PROCESSUS DE "COMING IN" DES PEUPLES AUTOCHTONES, QUI DONNE LIEU À L'AFFIRMATION D'UNE IDENTITÉ INTÉGRANT LA SEXUALITÉ, LA CULTURE, LE GENRE ET TOUS LES AUTRES ASPECTS DE LA COMPRÉHENSION ET DE LA CONNAISSANCE DE SOI.**

**LORSQUE NOUS AFFIRMONS QUE NOUS SOMMES BISPIRITUEL·LE·S, NOUS RECONNAISSONS QUE NOUS SOMMES DES PERSONNES SIGNIFICATIVES SPIRITUELLEMENT. L'IDENTITÉ BISPIRITUELLE PEUT ENGLOBER TOUS LES ASPECTS DE QUI NOUS SOMMES, Y COMPRIS NOTRE CULTURE, NOTRE SEXUALITÉ, NOTRE SPIRITUALITÉ, NOTRE COMMUNAUTÉ ET NOTRE RELATION AVEC LA TERRE »**

**— ALEXANDRIA M. WILSON, 2007**

## **1.1. La peur et la honte : « l'hétérosexualisation » des peuples autochtones au Canada**

Afin de réaliser cette partie du projet de recherche, nous avons entrepris la tâche difficile de trouver suffisamment de familles autochtones LGBTQ et bispirituelles qui étaient prêtes à parler de leurs expériences. Même pour une chercheuse connue des communautés autochtones, cette tâche s'est avérée ardue, car la requête paraissait souvent trop intrusive ou pouvait déclencher des traumatismes liés aux recherches historiques sur l'état de santé ou le statut des familles, et subséquemment, l'enlèvement des enfants. Cette méfiance a aussi pu être exacerbée par d'autres facteurs, tels que la peur et la honte par rapport à l'orientation sexuelle, la nature des familles autochtones et la lourde réalité des personnes autochtones exclues de leurs familles et de leurs communautés. Chacun de ces facteurs sera abordé plus loin afin de clarifier la nature des résultats.

Malgré l'ouverture grandissante des sociétés occidentales envers les personnes et les familles LGBTQ+, l'homophobie imposée est encore bien présente dans les communautés autochtones, ce qui empêche les membres de la communauté LGBTQ+ et bispirituelle de vivre leurs vies pleinement et ouvertement. En raison de la colonisation et de l'assimilation des peuples autochtones aux nouvelles valeurs chrétiennes, la sexualité et ses formes d'expression ont été reléguées - et réduites - au silence ou aux discussions secrètes, et avaient la « procréation » comme seul but. Certaines de ces nouvelles convictions hétéronormatives et eurocentriques se sont traduites en restrictions officielles (lois, politiques et règlements), alors que d'autres sont devenues des normes culturelles et des standards moraux tenaces et renforcés. « Si la culture religieuse est la force à grande échelle responsable des comportements, il est fort probable qu'elle ait une portée large et des répercussions profondes » (Hayes and Adamczyk, 2012).

## **1.2 Lois**

Dans les communautés de l'ouest du Canada, avant les années 1800, « il existait diverses formes de mariage entre les personnes autochtones, notamment la monogamie, la polygamie et le mariage homosexuel » (Carter, 2008). Les missionnaires ont ensuite entrepris d'imposer des rôles fondés sur le genre aux personnes autochtones vivant au Canada, ce qui est devenu un objectif officiel de l'Église et de l'État au début du 19<sup>e</sup> siècle avec l'établissement du système de réserves. Le désir d'intégrer de force les peuples autochtones à l'économie agricole a entraîné l'établissement du système de réserves, qui était « parmi les premières politiques à entamer la construction sociale des tâches genrées » (Cannon, 1998). Les hommes apprenaient à labourer la terre, et les femmes à effectuer des tâches domestiques, traçant une division claire du pouvoir entre les hommes et

les femmes. Ainsi, vers les années 1830, les pratiques existantes perçues par les colonisateurs blancs comme du travestisme ou des comportements liés à un autre genre n'étaient plus tolérées (Cannon, 1998).

La hiérarchie du système de genre binaire a ensuite été incorporée dans **l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages** de 1869, dans lequel la distinction était établie entre les « hommes sauvages » et les « femmes sauvages » en fonction de leur statut. Le statut d'Indien était clairement attribué aux « hommes sauvages » et détenu par ceux-ci, même s'ils se mariaient à une femme allochtone. Leur statut était transmis à leur femme et à leurs enfants métis·se·s. En revanche, le statut des « femmes sauvages » dépendait du statut de leur père. Elles pouvaient facilement le perdre si elles se mariaient à un homme allochtone. Le but de cette loi était d'« [...] institutionnaliser la descendance patrilinéaire et le mariage hétérosexuel » (Cannon, 1998), car c'était la seule façon de transmettre le « statut d'Indien ».

En 1876, le gouvernement canadien a adopté la première **Loi sur les Indiens**, qui « [...] peut être considérée comme la pierre angulaire des politiques coloniales canadiennes, et qui, jusqu'à ce jour, a effacé les traditions de diversité des genres et la pluralité des expressions de genre dans cette région de l'Amérique » (Depelteau & Giroux, 2015). Encore une fois, les hommes autochtones détenaient le statut, et ils pouvaient le « transmettre » à la femme qu'ils mariaient, contribuant davantage à l'institutionnalisation de la descendance patrilinéaire. Cette législation a « [...] simplement naturalisé la structure de la famille nucléaire hétérosexuelle dans les communautés des Premières Nations » (Cannon, 1998). Dans la version de 1956 de la **Loi sur les Indiens**, le statut des femmes autochtones n'avait pas de signification légale en soi, car il

pouvait seulement être transmis par des unions hétérosexuelles, et seuls les hommes pouvaient léguer leur richesse à leurs héritier·ère·s « légitimes ». « La richesse était léguée par déclaration que les femmes étaient la propriété exclusive de leurs maris et subséquemment, les enfants d'un homme étaient ceux que sa femme a portés » (Cannon, 1998). La « paternité » biologique est devenue le facteur déterminant pour établir le statut dans la communauté, et « de cette façon, l'existence, voire la possibilité des relations homosexuelles dans les communautés des Premières Nations, n'était pas reconnue » (Cannon, 1998).

### 1.3 Pensionnats autochtones

La politique des « pensionnats » au Canada a joué un rôle essentiel dans la mise en application de la *Loi sur les Indiens* et l'hétéronormativité qui en est résulté. Il était essentiel qu'à travers leur éducation, les enfants autochtones acceptent des pratiques fondées sur la binarité des genres et la conception chrétienne du mariage, de la famille et de l'économie (Depelteau & Giroux, 2015). On estime à 150 000 le nombre d'enfants autochtones qui ont été forcé·e·s de fréquenter les pensionnats sur cinq générations successives, où on leur apprenait à être de bon·ne·s chrétien·ne·s pratiquant·e·s en leur faisant adopter les normes de genre. Ces normes ont été mises au clair dès leur arrivée, puisque les garçons et les filles étaient séparé·e·s et traité·e·s de manière différente. Les garçons apprenaient à effectuer des tâches subalternes comme ouvriers agricoles ou travailleurs dans les industries et les mines. Les filles, quant à elles, apprenaient à être des femmes au foyer pour leurs futurs maris. Certaines écoles autorisaient une fille à quitter le pensionnat à la condition qu'elle soit promise ou mariée à un homme bon chrétien, préférablement qui avait

lui-même fréquenté un pensionnat. De cette manière, la sexualité des femmes autochtones était davantage contrôlée, et l'hétérosexualité était enseignée comme étant la seule option.

Avec le système de pensionnats, les croyances religieuses se sont transmises de génération en génération. Celles-ci demeurent profondément ancrées dans de nombreuses communautés autochtones, ce qui rend difficile de « démêler l'individu des influences religieuses familiales, car la transmission intergénérationnelle des croyances religieuses est extrêmement forte » (Myers, 1996). Cependant, les restrictions formelles ne sont pas nécessaires pour influencer les comportements sexuels. Certaines études « font ressortir le pouvoir des normes culturelles informelles, des valeurs et des croyances, qui se distinguent des restrictions formelles pour influencer les comportements des individus » (Hayes and Adamczyk, 2012). Ces études témoignent de la ténacité des valeurs « coloniales » et des croyances intériorisées par des générations de personnes autochtones qui ont subi ces tactiques d'assimilation.

Les personnes qui s'identifiaient, par le terme aujourd'hui, connu sous le nom de bispirituelles — ou dont le genre, l'attirance et les relations se situaient en dehors des standards colonialistes prescrits — ont subi l'imposition violente de normes hétérosexistes et leur expérience en a été d'autant plus traumatisante. Selon Jennifer Lafontaine (2021), « Les enfants bispirituel·le·s étaient la cible à la fois de violence physique et sexuelle et d'abus verbal accrus. La souffrance qu'ils ont endurée dans les pensionnats était distincte de celle des autres enfants. Ils ont été forcé·e·s à assumer des rôles de genre qui ne correspondaient pas à leur conception du monde et de l'existence, et ont été déraciné·e·s de leur culture, de leur communauté, et des Aîné·e·s qui les auraient guidé·e·s pendant le développement de leur identité bispirituelle. »

Cependant, selon l'intervenante jeunesse Ani-

shnaabe, Melody McKiver, « [l]a ségrégation des genres dans les écoles, l'imposition des croyances chrétiennes par l'endoctrinement et la violence sexuelle dans les écoles a laissé une marque profonde » dans les communautés autochtones. Les traditions bispirituelles ont été contraintes à la clandestinité, et l'hétérosexisme a infiltré les communautés autochtones lorsque les survivant·e·s retournaient à la maison. Sur cinq générations, de nouvelles valeurs se sont profondément ancrées dans les communautés autochtones par l'intermédiaire de différentes institutions chrétiennes qui répandaient la notion du péché.

Légalement, « les personnes bispirituelles (encore appelées, de manière dérogatoire, "berdaches" à l'époque) qui ne se conformaient pas à l'hétérosexualité se voyaient refuser la citoyenneté et devenaient financièrement dépendantes d'autres personnes, alors qu'avant, elles pouvaient subvenir à leurs besoins et ceux de leurs familles en exerçant diverses activités professionnelles (Depelteau & Giroux 2015). Ainsi, il n'est pas étonnant que les personnes bispirituelles cachent leur identité et choisissent de suivre le mode de vie hétérosexuel qui était attendu d'elles durant une grande partie de leur vie. Certain·e·s d'entre elles ont accepté leur diversité de genre ou d'orientation sexuelle plus tard dans la vie.

Cependant, la marque la plus profonde qui a été laissée dans les communautés autochtones est la hausse des cas de violence latérale. La violence latérale est définie comme étant « l'intériorisation de l'oppression, qui nous laisse dans un état de honte. La honte est le sentiment de ne jamais être à la hauteur, que quelque chose ne va pas en nous. Par conséquent, pour qu'une personne puisse ressentir de l'estime, elle doit se percevoir comme supérieure aux autres. L'attitude logique pour se défendre contre cette peine est de rabaisser les autres, en les faisant paraître inférieur·e·s à nous » (Middelton-Moz, 1999). Conséquemment, les tactiques d'op-

pression sont utilisées par les personnes « opprimées », aux dépens des personnes perçues comme différentes ou moins importantes. Ces tactiques se manifestent de nombreuses façons : commérage, intimidation, refus d'opportunités d'emploi, de logements et d'autres services.

Le système colonialiste dominant opprime les populations autochtones et leurs cultures par l'effort combiné de l'Église et des institutions gouvernementales, entraînant une perte de l'identité individuelle et l'émergence d'un sentiment de honte chez les personnes autochtones. Les nouvelles valeurs et croyances insufflées se répandent par l'éducation et l'association à différentes religions établies dans les communautés locales. Les personnes autochtones sont davantage divisées par la compétition pour obtenir des emplois au sein du gouvernement, et par leur niveau d'attachement à leur culture et aux façons traditionnelles d'exprimer leur identité. Ces enjeux de différences et de séparation provoquent la rupture de communautés et sont à l'origine de l'oppression et du rabaissement qui existent au sein des populations autochtones. L'exclusion de certaines personnes est renforcée par le commérage, la perception du mariage à une personne non autochtone, les efforts liés à la sobriété ou le fait d'être d'origines mixtes (la proportion de sang autochtone qu'une personne doit avoir pour appartenir à la communauté). Clairement, le fait qu'une personne soit d'un genre différent de celui assigné à la naissance ou d'une orientation sexuelle différente demeure l'une des principales raisons d'oppression ou d'exclusion.

# STRUCTURE ET COMPOSITION DES FAMILLES AUTOCHTONES

Afin d'expliquer la composition des familles autochtones LGBTQ et bispirituelles, il est primordial de comprendre deux enjeux principaux : la définition et la composition des familles autochtones, et la lourde réalité des personnes autochtones exclues de leur famille et de leur communauté. Ces deux enjeux jouent un rôle central dans la capacité des personnes autochtones à affirmer leur place au sein de leur communauté d'origine ou à faire le choix de vivre leur vie en sécurité. Il s'agit d'un aspect essentiel à la compréhension des besoins des familles autochtones LGBTQ et bispirituelles.

« Dans les Sociétés des Premières Nations, les familles sont plutôt définies dans le contexte de réseaux de personnes ayant un lien entre elles — qu'on appelle la *parenté* en anthropologie — à travers desquels l'identité, les droits et les responsabilités d'un individu sont définis et prennent un sens » (Menzies, 2001). Dans plusieurs nations autochtones, on désigne avec respect toute personne plus âgée comme une tante, un oncle, un grand-père ou une grand-mère. Puisqu'ils sont considéré·e·s comme de deuxièmes parents, iels jouent des rôles importants dans la vie des enfants, sans égards aux liens officiels ou biologiques avec ceux-ci. « Elles sont une deuxième mère ou un deuxième père et, au même titre que les parents biologiques de l'enfant, elles peuvent lui parler, interagir avec iel, et même s'en occuper lorsqu'iel a besoin de réfléchir à ses actions ou d'être réprimandé·e » (Camilleri, 2017).

De plus, ce sont les relations entre chacune des personnes d'une communauté qui déterminent leurs rôles sociaux et leur engagement dans la communauté, puisque « les liens de famille et de parenté établissent les limites aux droits et aux responsabilités des individus. Ces liens donnent aussi accès à des espaces importants de cueillette [et] créent des opportunités de partager la responsabilité d'élever les enfants et d'en prendre soin » (Menzies, 2001).

Ainsi, quiconque étudie les familles autochtones doit prendre en compte ces éléments. En adoptant une vision allochtone limitée de la famille nucléaire lors d'entretiens avec des personnes autochtones, on ignore les nombreux parents impliqués dans la composition d'une famille LGBTQ+ ou bispirituelle.

# EXCLUSION

**« LE CANADA EST LE DERNIER PAYS AU MONDE QUI CONTINUE DE FONDER LES IDENTITÉS DES PEUPLES AUTOCHTONES SUR LA RACE ET LE GENRE »**

**— PAM PALMETER, AVOCATE**

Avec la *Loi sur les Indiens* de 1876, le gouvernement du Canada s'est accordé le droit unilatéral de déterminer qui était considéré comme un « Indien ». De plus, les peuples autochtones au Canada qui étaient classés comme des « Indiens inscrits » ont été ajoutés au registre des Indiens en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Il s'agit d'un registre centralisé maintenu par Affaires autochtones et du Nord Canada (AANC). Selon la définition des *Indigenous Foundations* les "Indiens inscrits" étaient sous la tutelle du gouvernement fédéral canadien. »

Selon l'avocate, Pam Palmeter (2014), « Malgré de nombreuses modifications de la *Loi sur les Indiens* depuis 1876, le statut d'Indien inscrit peut être accordé ou retiré selon le genre ou l'état matrimonial d'une personne, à l'entière discrétion du registraire du gouvernement. » Aujourd'hui, les personnes autochtones qui vivent sur le territoire colonisé reconnu comme le Canada sont encore sous la tutelle de la *Loi sur les Indiens*. Elles continuent à être « inscrites en tant qu'Indiens » auprès du gouvernement et obtiennent une carte de leur « bande » comme preuve de leur statut. Cette carte représente donc une preuve d'appartenance. Au fil des années, elle est devenue le symbole d'être « In-

dien » dans plusieurs nations, divisant ceux qui ont le droit de vivre sur le territoire de la réserve, de fréquenter les écoles de la réserve, de bénéficier des droits de traité, d'être en contact avec les Aîné·e·s, la culture, la langue et les traditions ; et ceux qui n'ont pas ces droits.

L'inclusion demeure importante pour les personnes autochtones qui doivent naviguer dans les eaux tumultueuses de « l'identité » que continue de causer la structure colonialiste, au-delà de la reconnaissance de leur statut « d'Indien inscrit ». Il y a le besoin d'être considéré·e comme un·e membre reconnu·e d'une famille ou d'un réseau de parenté d'une bande, et le besoin d'appartenance, car « si on enlève l'Indien de sa terre, loin de sa langue, de sa culture, de sa façon de penser et de son mode de vie traditionnel, on commence à détruire son âme » (Talaga, 2018). Le sentiment d'appartenance, de se sentir important·e dans un groupe de personnes interconnectées et de se sentir à sa place est une forme de connexion spirituelle pour les personnes autochtones ; il fait partie d'une existence saine, non seulement pour l'individu, mais aussi les générations futures. « [Il] est essentiel pour le bien-être des enfants, des familles et des communautés autochtones de préserver la culture et l'identité des enfants autochtones et de maintenir les pratiques qui encouragent les soins par la famille élargie et la connexion au sein de la communauté » (Carriere et Richardson, 2009). La rupture de la connexion à la famille ou à la communauté est un facteur pouvant engendrer des problèmes de santé mentale et de suicidalité (Chandler, 1998 ; Youngblood, 2000 ; et Carriere, 2009).

## MÉTHODOLOGIE

L'affirmation d'une identité LGBTQ+ ou bispirituelle dans les familles et les communautés autochtones encore marquées par l'homophobie et la transphobie constitue une menace à la durabilité de cette connexion spirituelle, et dans certains cas, à la sécurité de l'individu. Contrairement aux personnes apparentées à la culture LGBTQ+ dominante, les personnes autochtones ne cherchent pas à faire leur « *coming out* » pour affirmer leur identité indépendante, mais plutôt à faire leur « *coming in* » comme une « affirmation de leur identité interdépendante ou individuelle : c'est de cette façon qu'une personne autochtone LGBTQ+ ou bispirituelle arrive à comprendre sa place et sa relation par rapport à sa famille, sa communauté, sa culture, son histoire et son monde actuel. Faire son « *coming in* » n'est pas une déclaration ou une annonce, il s'agit simplement de se présenter et d'être pleinement conscient·e en tant qu'autochtone LGBTQ+ ou bispirituel·le (Wilson, 2007). C'est une façon d'intégrer son identité LGBTQ+ ou bispirituelle à son identité culturelle. Le manque d'acceptation du genre ou de l'orientation sexuelle peut mener à l'exclusion de la famille et de la communauté, ce qui se traduit en l'incapacité de maintenir l'identité culturelle.

Comme dans l'étude précédente qui impliquait des prestataires de services et des organismes qui travaillent auprès des personnes autochtones, cette recherche a été menée par l'entremise d'entretiens avec des membres de familles autochtones LGBTQ+ ou bispirituelles. Certaines personnes interrogées ont été abordées directement par la chercheuse, alors que d'autres ont été référées par des organismes ou des participant·e·s.

Malgré les efforts pour contacter les familles autochtones LGBTQ ou bispirituelles, seule une poignée d'entretiens ont été possibles. De plus, plusieurs ne voulaient pas être enregistré·e·s ou identifié·e·s de quelconques manières, ce qui confirme leur peur d'être potentiellement ciblé·e·s lors de leur *coming out*, soit dans leur propre communauté ou dans leur communauté autochtone urbaine. Dans ces cas, l'information fournie était notée par l'autrice et retranscrite comme des contributions anonymes.

# PARTICIPANT·E·S

Au total, onze entretiens ont été réalisés auprès de membres de différentes nations : crie, algonquine, oji-crie, Cherokee-Freedman, kanien'kehá:ka (mohawk), inuite, mi'kmaq et inue. Voici les personnes qui ont fait l'objet des entretiens :

1. Un jeune couple dans la mi-vingtaine qui commence le processus de procréation assistée. Les partenaires sont de différentes nations (crie/algonquine et oji-crie). Les deux s'identifient comme bispirituel·le·s et iels se sont rencontré·e·s lors de leurs études universitaires. Leur couple est stable et iels souhaitent avoir un enfant dans la prochaine année. Iels partagent leur temps entre la communauté crie de Mistissini et la ville de Gatineau.
2. Une mère monoparentale dans la mi-trentaine d'origine Cherokee Freedman et sa fille adolescente. Le parent et l'enfant sont de genre fluide. Iels vivent dans le quartier urbain de Verdun, à Montréal. La mère a eu sa fille d'une relation avec un partenaire masculin, mais elle a élevé son enfant seule. Elle est ouverte à l'idée d'avoir d'autres enfants et souhaite trouver un·e partenaire qui s'intéresse aussi à un projet de famille.
3. Un couple lesbien/non-binaire plus âgé dont les enfants ont été conçu·e·s avec l'aide d'une personne ayant fait un don de gamètes (une connaissance du couple, mais qui n'est pas impliquée). Le couple a élevé sa famille en dehors de la réserve, dans une petite zone urbaine, mais maintenant que les enfants sont adultes et indépendant·e·s, iels envisagent de retourner vivre dans leur réserve. Iels ont demandé de rester anonymes.
4. Une femme plus âgée, mère monoparentale d'une fille préadolescente issue d'une relation précédente, qui a été conçue avec l'aide d'une personne ayant fait un don de gamètes. Les parents ont une entente de garde partagée. La principale responsable de l'enfant vit avec une partenaire lesbienne avec laquelle elle se mariera bientôt. Le·a participant·e vit dans la réserve. La mère a fait un « *coming out* » à un âge plus avancé et a deux enfants plus âgé·e·s issu·e·s d'une relation avec le père hétérosexuel, avec lequel elle partage aussi six petits-enfants.
5. Une personne bispirituelle (non-binaire) à la fin de l'adolescence qui habite avec sa mère. La mère a récemment fait son *coming out* comme bisexuelle. L'adolescent·e a été élevé·e par ses deux parents en dehors de la réserve, mais a maintenu des liens avec la famille de sa mère qui habite dans la réserve. Le divorce récent de ses parents est lié à l'incapacité du père à accepter leur identité.
6. Une personne bispirituelle dans le début quarantaine, mère de deux filles préadolescentes, qui habite en famille avec le père biologique des enfants, dans une grande zone urbaine. Cette personne bispirituelle s'implique activement dans la communauté autochtone urbaine et fait la promotion de la transmission des connaissances traditionnelles aux femmes et aux jeunes autochtones qui ont été privé·e·s de leurs cultures.
7. Une personne bispirituelle célibataire, tante de deux adolescent·e·s. Celle-ci joue un rôle très actif dans leurs vies. Artiste, écrivaine et cinéaste métisse, elle habite à Tio'tia:ke depuis environ deux décennies.

8. Deux lesbiennes dans la mi-quarantaine, qui ont fait leur *coming out* récemment, et qui sont mariées. Leurs quatre enfants sont issus de la relation précédente d'une des deux femmes, qui était mariée à un homme. Toutes les personnes concernées viennent de la même nation et vivent dans leur communauté. Elles ont demandé de garder l'anonymat.
9. Un père trans dans la mi-trentaine, sa partenaire femme cis, et leur fils préadolescent. Iels vivent dans une petite communauté autochtone, mais restent entre elleux. Iels ont demandé que toutes les informations restent confidentielles.
10. Un homme dans la fin trentaine qui s'identifie comme étant gai, et qui partage la garde de son fils adolescent avec son ancienne partenaire. Il vit avec son partenaire trans dans une grande zone urbaine et a demandé que toutes les informations restent confidentielles.
11. Un·e Aîné·e qui a travaillé auprès de la communauté autochtone LGBTQ et bispirituelle pendant plus de vingt ans.

De plus, les commentaires et réflexions d'une Aînée bispirituelle, mère de deux enfants et grand-mère de plusieurs, ont aussi été inclus dans le rapport. Ces informations ne proviennent pas d'un entretien direct, mais de plusieurs conversations entre elle et l'autrice au fil des années.

# OBSERVATIONS

Il est important de noter que presque la moitié des participant·e·s ont accepté les entretiens à condition qu'ils ne soient pas identifié·e·s. Cela témoigne de la peur continue chez les personnes autochtones d'être perçues comme « différentes », notamment lorsqu'il est question de genre ou d'orientation sexuelle. Au sujet de leurs préoccupations, les participant·e·s ont indiqué deux raisons principales : ne pas vouloir être rejeté·e·s par leur famille ou communauté, et la crainte que leur identité en tant que personne LGBTQ+ ou bispirituelle soulève des questions liées à leur capacité d'être parent ou même entraîner un risque que le système de protection de la jeunesse leur enlève leurs enfants. Ces deux craintes sont des séquelles de la colonisation et de la transmission multigénérationnelle des traumatismes.

Un autre trait en commun entre les participant·e·s concerne leur développement ou leur *coming-in* identitaire plus tardif à titre de personne bispirituelle ou LGBTQ+, ainsi que la conception d'enfants dans des relations en apparence « hétérosexuelles ». L'identité bispirituelle, de nature, n'est pas spécifiquement liée à l'attraction sexuelle, et n'est pas déterminée par l'orientation sexuelle. Cependant, le fait d'accepter son identité ou son orientation sexuelle tardivement peut refléter le besoin de « s'intégrer » au modèle hétéronormatif imposé à plusieurs nations autochtones. Malgré les efforts pour reprendre contact avec les valeurs traditionnelles, les séquelles de la législation colonialiste et des pensionnats se font encore sentir dans les nations autochtones et sont étroitement liées aux « normes culturelles », alimentant le sentiment de ne pas être à la hauteur et la crainte de se faire rejeter par des proches. Ainsi, renier son identité personnelle peut sembler plus facile que d'aller à l'encontre des attentes de la famille et de la communauté.

Lors des entretiens, on pouvait aussi constater une insistance sur le désir de voir un changement global pour les générations futures, plutôt que sur le récit personnel et les difficultés rencontrées. Les obstacles et les barrières ont occupé peu de place dans les entretiens, et les histoires de « *coming out* » n'étaient pas au cœur des témoignages. En général, leurs histoires donnaient l'impression qu'elles se situaient dans le moment présent, et relataient l'état de leur vie actuelle et celle de leurs enfants. Les personnes interrogées ont vu l'intérêt de participer aux entretiens afin d'aider les familles et les communautés afin d'éveiller le sentiment de résilience au sein des personnes autochtones dans un monde qui continue à les priver

de leurs droits fondamentaux. Ainsi, les luttes liées à leur identité en tant que personne bispirituelle ou LGBTQ+ semblaient moins importantes que la lutte plus générale pour conserver leur identité autochtone.

Enfin, la réalité de l'aliénation dans la communauté d'origine peut avoir une incidence, à tout le moins, sur le choix du lieu de résidence. La majorité des personnes interrogées vivent dans des zones urbaines ou dans une communauté autre que leur communauté autochtone d'origine. Lorsqu'interrogé·e·s, les participant·e·s ont inévitablement indiqué le besoin d'avoir un sentiment de sûreté et de sécurité pour leur permettre, à elleux et à leurs enfants, de vivre avec

une crainte limitée de subir du harcèlement, des attaques personnelles ou de l'intimidation. Même l'Aîné·e qui a choisi de participer à l'entretien a déclaré avoir eu besoin de se séparer de sa communauté d'origine en raison d'une crise de valeurs. Iel considère désormais la population autochtone urbaine comme sa communauté. Pour certain·e·s, la distance est également un moyen d'assurer la sécurité des membres de la famille resté·e·s dans la communauté d'origine, car exister ouvertement comme iels sont est perçu comme un « péché » par plusieurs personnes dans la communauté peut nuire à la réputation des autres membres de la famille.

# CONCLUSION

Les entretiens menés ont permis de valider un grand nombre des enjeux soulevés par les représentant·e·s d'organismes dont le rapport précédent (« Les besoins des personnes autochtones LGBTQ+ et bispirituelles ») en fait le résumé. La plupart des personnes interrogées ont constaté des obstacles ou des difficultés dans le contexte plus large des impacts de la colonisation sur leurs proches, et la nécessité d'accepter ou de pardonner les blessures personnelles comme étape du processus de déconstruction des valeurs coloniales imposées aux nations autochtones. Les besoins urgents avaient principalement trait aux efforts de décolonisation, ainsi qu'aux moyens de répondre à la peine causée par l'exclusion des familles et des communautés d'origine.

La plupart des personnes interrogées ont parlé de l'importance de créer une famille ou une communauté loin de leur famille et de leur communauté d'origine, dans les zones urbaines où elles ont choisi de vivre. Les participant·e·s s'entendaient sur le fait que les expériences vécues par les personnes autochtones restent différentes de celles vécues par les communautés LGBTQ+ dominantes. Iels éprouvent donc de la difficulté à utiliser les ressources spécifiques destinées aux communautés allochtones. Le racisme vécu dans les organismes allochtones perpétue un sentiment de méfiance et renforce la conviction partagée que la réconciliation n'est qu'une éventualité lointaine.

Cette réalité explique l'argument de certain·e·s selon lequel il est nécessaire de créer des communautés et des organismes pour personnes autochtones LGBTQ+ et bispirituelles, distinctes des communautés et des mouvements LGBTQ+ allochtones. « Cela indique que la raison de la séparation entre le mouvement bispirituel et le mouvement LGBTQ+ est liée à l'importance de prendre en compte les expériences liées au racisme et au colonialisme, et de tenir compte des notions de diversité de genre et d'orientation sexuelle qui existaient traditionnellement dans les cultures autochtones. Autrement dit, au cœur des efforts visant à distinguer le mouvement bispirituel du mouvement LGBTQ+ se trouve le désir d'échapper à un milieu queerphobe tout en évitant de subir du *whitewashing* (une assimilation aux communautés LGBTQ+ allochtones) et d'être isolé·e de sa propre culture » (Depelteau et Giroux, 2015).

Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'un développement indépendant des groupes LGBTQ+ dominants, car on reconnaît que l'aide d'allié·e·s d'expérience est nécessaire pour naviguer dans le monde des gouvernements et des organismes ainsi que pour « jouer » le jeu nécessaire à la mise en place d'une structure permettant d'accéder à long terme au financement qui contribuera aux efforts de décolonisation. Les recommandations formulées ci-dessous reflètent ce point de vue.

# RECOMMANDATIONS

Les recommandations suivantes ont été formulées dans le but de déterminer les besoins des familles bispirituelles et LGBTQ+, et les manières dont la Coalition des familles LGBT+ peut y répondre au meilleur de ses moyens.

- 1. Que la Coalition des familles LGBT+ assume un rôle de « mentore » pour la création d'une organisation autochtone bispirituelle/LGBTQ+ transnationale sur les territoires actuellement reconnus comme la province de Québec.** La Coalition des familles LGBT+ est un organisme reconnu qui a beaucoup d'expérience en travail communautaire. Leur alliance s'avérerait précieuse pour fonder un organisme bispirituel/LGBTQ+ qui pourrait mieux déterminer et prendre en considération les besoins des personnes et des familles autochtones bispirituelles/LGBTQ+ qui vivent et travaillent dans les nombreuses communautés de la province.
- 2. Que la Coalition des familles LGBT+ définisse clairement son rôle de « mentore » et mette en place un échéancier et un processus pour l'empowerment progressif de l'organisme bispirituel/LGBTQ+.** La définition de ce rôle doit respecter l'autodétermination des personnes autochtones et l'esprit de la décolonisation.
- 3. Que la Coalition des familles LGBT+ cherche activement des représentant·e·s bispirituel·le·s/LGBTQ+ des 11 nations autochtones vivant sur les territoires actuellement reconnus comme la province de Québec afin de former un premier organisme chargé de l'organisation du groupe.** La représentativité est essentielle pour assurer le respect des diversités culturelles et la consultation. Certaines personnes interrogées dans le cadre de cette étude ont exprimé le souhait d'être impliquées.
- 4. Que la Coalition des familles LGBT+ fournisse des conseils à l'organisme initial chargé de l'organisation du groupe sur la façon de trouver du financement afin de commencer à construire une structure organisationnelle appropriée.**
- 5. Que la Coalition des familles LGBT+ tire profit de son expérience pour fournir des conseils aux représentant·e·s bispirituel·le·s au sujet de l'établissement d'une structure qui reflète à la fois les visions du monde allochtone et autochtone ou l'approche à double perspective (Etuaptmumk).** Toutes les personnes concernées devront rester ouvertes à l'apprentissage mutuel.

6. **Que la Coalition des familles LGBT+ assume la responsabilité temporaire de diffuser les documents d'information disponibles sur les sujets LGBTQ+ aux organismes de services qui travaillent au sein des communautés autochtones sur les territoires actuellement reconnus comme la province de Québec.** Cela peut être fait en collaboration avec les représentant·e·s bispirituel·le·s/LGBTQ+ qui peuvent déterminer où et comment transmettre les brochures et les documents d'information existants.
7. **Que la Coalition des familles LGBT+ crée une section sur son site internet pour afficher des pages dédiées spécifiquement aux usager·ère·s bispirituel·le·s/LGBTQ+ et aux autres personnes recherchant des renseignements importants sur des questions d'intérêt liées aux familles autochtones bispirituelles/LGBTQ+.** Les informations à publier sur ces pages devront être vérifiées par des personnes autochtones ou des individus (consultant·e·s ou Aîné·e·s) impliqué·e·s auprès de personnes bispirituelles et LGBTQ+.
8. **Que la Coalition des familles LGBT+ participe aux efforts de lobbying en faveur des droits des personnes autochtones.** Pour ce faire, il faudra prendre conscience des enjeux actuels. Par conséquent, lorsque possible, la Coalition des familles LGBT+ fera des déclarations publiques éclairées sur les questions d'injustice et de violation des droits qui touchent les personnes autochtones.
9. **Que la Coalition des familles LGBT+ élargisse sa définition de la « famille » afin d'inclure davantage les familles noires, autochtones et racialisées.** La vision « coloniale » de la famille exclut les groupes culturels qui ne souscrivent pas au concept de « famille nucléaire » composée de parents et d'enfants.
10. **Que la Coalition des familles LGBT+ s'engage à ajouter à ses pratiques établies la formation du personnel, des bénévoles et des membres du conseil d'administration actuel·le·s et futur·e·s au sujet de la sensibilité culturelle, et à promouvoir des versions « corrigées » de l'histoire de la colonisation sur les territoires actuellement reconnus comme le Québec et le Canada.** Cela se traduit par une alliance qui respecte les pratiques de leur organisme et qui, de ce fait, contribue aux efforts de décolonisation.

# QUESTIONNAIRE POUR LES FAMILLES AUTOCHTONES LGBTQ2+

## INFORMATION GÉNÉRALE

1. Pouvez-vous vous introduire et indiquer comment vous vous identifiez?
2. Pouvez-vous décrire votre constellation familiale?
3. Pouvez-vous nous parler de comment vous êtes arrivé·e·s à créer un projet familial?
4. Vivez-vous présentement dans votre communauté d'origine? Si oui, qu'est-ce qui vous porte à y rester? Si non, qu'est-ce qui vous a mené à la quitter?
5. Comment les enfants sont venu·e·s à faire partie de votre famille?
6. Qui avez-vous inclus dans vos plans de projet familial? Membre de votre/vos famille(s)? Ami·e·s? Collègues?

## SÉCURITÉ

1. Comment voyez-vous l'ouverture de votre communauté autochtone aux individus LGBT? Aux familles LGBT?
2. Participez-vous aux activités de votre communauté d'origine? Pourquoi?
3. Vous sentez-vous en sécurité de vivre dans votre communauté? Qu'est-ce qui vous amène à vous sentir en sécurité?
4. Quel(s) élément(s) dans votre communauté nui(sent) à la sécurité?
5. Avez-vous déjà été traité·e différemment à cause de votre orientation sexuelle ou votre différence de genre?
6. Est-ce que les membres de votre/vos famille(s) ont été traitée(s) différemment à cause de votre orientation sexuelle ou votre genre non conforme?
7. Que croyez-vous devrait être mis en place pour améliorer la sécurité des personnes LGBTQ+ de votre communauté?

## SERVICES

1. Comment jugez-vous le degré d'ouverture aux personnes LGBTQ+ dans le secteur de santé dans votre communauté? Éducation? Gouvernement? Services sociaux? Policières?
2. Avez-vous, ou quelqu'un·e que vous connaissez, déjà vécu une expérience négative avec les représentant·e-s de ces organismes de services?
3. Est-ce qu'il y a un organisme LGBTQ+ dans votre communauté? Si oui, quelles sortes d'activités ou services sont offerts?
4. S'il y avait un organisme LGBTQ+, quels services ou activités souhaiteriez-vous voir offerts?
5. Aviez-vous accès à des informations pour la création de votre famille? Dans votre communauté? Où?
6. Faites-vous appel à des organismes LGBTQ+ à l'extérieur de votre communauté? Lesquels? Pour quelles raisons?
7. Qu'est-ce que vous croyez qui devrait être mis en place pour améliorer les services inclusifs aux individus et familles LGBTQ+ dans votre communauté?

# RÉFÉRENCES

Adamczyk, A. et Hayes, B. E. (2012) *Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage*. Première publication le 30 août 2012. Article de recherche.

<https://doi.org/10.1177/0003122412458672>

<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0003122412458672>

Camilleri, Carolyn. (2017). *Indigenous family structure: It's complicated*. Insights Magazine. <http://carolyncamilleri.com/2017/05/29/indigenous-family-structure-insights-magazine-fall-2016/>

Cannon, M. (1998) *The Regulation of First Nations Sexuality*. The Canadian Journal of Native Studies XVIII, 1(2998); 1-18. [http://www3.brandonu.ca/cjns/18.1/cjns18no1\\_pg1-18.pdf](http://www3.brandonu.ca/cjns/18.1/cjns18no1_pg1-18.pdf)

Carriere, J., et Richardson, C. (2009) *From longing to belonging : Attachment theory, connectedness, and indigenous children in Canada*. dans S. McKay, D. Fuchs, & I. Brown (Eds.), *Passion for action in child and family services : Voices from the prairies* (pp. 49-67). Regina, SK : Canadian Plains Research Center.

Carter, S. (2008) *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915*. Edmonton : University of Alberta Press.

Goodleaf, S. (2007) Atelier sur les soins aux gardien.ne.s. Délibérations de CSCL'05 : *First Nations and Inuit Quebec & Labrador Suicide Prevention Association Conference*. Montréal : Canada.

Goodleaf, S. et Gabriel, W. (2009) *The Fronline of Revitalization: Influences Impacting Aboriginal Helpers*. First Peoples Child & Family Review. Vol. 4, numéro 2. p. 18-29.

Lafontaine, Jennifer. (2021, June 23) *You belong in this world: Two-Spirit survivors share their stories*. TVO Indigenous Stories.

Menzies, Charles R. (2001). *Aboriginal Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*. Toronto : Prentice-Hall.

Middelton-Moz, J. (1999) *Boiling Point: the high cost of unhealthy anger to individuals and society*. Deerfield, F., É.-U. : HCI Publishers.

Myers, Scott M.(1996) *An Interactive Model of Religious Inheritance : The Importance of Family Context*. American Sociological Review 61:858-66.

Palmater, Pam. (2014, Oct. 20). *Indian status: Why Lynn Gehl's court challenge matters*. CBC News. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/indian-status-why-lynn-gehl-s-court-challenge-matters-1.2806534>

Porter, J. *Residential schools cast long shadow on LGBTQ2 community in northern Ontario*. CBC Investigates. Mis en ligne : 16 septembre, 2020 4 h ET | Dernière mise à jour : 18 septembre 2020 <https://www.cbc.ca/news/canada/thunder-bay/northern-ontario-evangelical-christian-group-anti-lgbtq2-1.5722906>

Talaga, Tanya. (2021). *The power of Indigenous kinship* (extrait de Tanya Talaga, *All Our Relations: Finding the Path Forward*. 2018. Toronto: House of Anansi Press.) The Walrus. <https://thewalrus.ca/the-power-of-indigenous-kinship/>

Wilson, A. M. (2007) *N'tacimowin inna na' : Coming in to Two-Spirit Identities*. Cambridge : Université de Harvard, Graduate School of Education.

